

La interrogación del deseo en sus relaciones con la angustia. Dos modalidades del deseo, de Kierkegaard a Lacan

» **Santiago Sourigues**

Cátedra I de Psicología Fenomenológica y Existencial y Cátedra II de Historia de la Psicología,
Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires, Argentina
santiago.sourigues@gmail.com

Recibido: 23/09/2018. Aceptado: 01/11/2018.

Resumen

En *El concepto de la angustia* (1844), Sören Kierkegaard realiza un análisis según el cual deslinda dos modos de libertad en función de sus relaciones con la angustia. Lacan, por otro lado, tomando a Kierkegaard como uno de sus referentes centrales postula en *El Seminario 10* que el deseo se constituye a partir del franqueamiento de la angustia como instancia fundante. Al mismo tiempo, distingue dos modos del deseo en función de su referencia al deseo del Otro, íntimamente ligado a la angustia. Nuestro objetivo será entonces realizar un análisis pormenorizado de dichos modos del deseo remontándonos a sus fuentes kierkegaardianas, diferenciándolos a partir de su relación diferencial con la angustia, el Otro y el fantasma como estructura de la realidad.

Palabras clave: Angustia; Deseo; Libertad; Lacan; Kierkegaard

The interrogation of desire in its relations to anxiety. Two modalities of desire, from Kierkegaard to Lacan

Abstract

In *The concept of anxiety* (1844), Sören Kierkegaard makes an analysis according which he formulates two modes of freedom in function of its relations to anxiety. Lacan, on the other hand, taking Kierkegaard as one of his central references, claims in his *10th Seminar* that desire is constituted by means of going through anxiety as founding instance. Simultaneously, he distinguishes two modes of desire in function of its reference to the desire of the Other, intimately related to anxiety. Our aim is thus to make an analysis of such modes of desire going back to those kierkegaardian sources, differentiating them basing on their differential relation to angst, the Other and fantasy as structure of reality.

Keywords: Anxiety; Desire; Freedom; Lacan; Kierkegaard

En todo momento es exacto que el individuo es él mismo y la especie. Ésta es la perfección del hombre vista como estado. A la vez es una contradicción; una contradicción es siempre la expresión de un problema; un problema es un movimiento; un movimiento que va a parar al mismo problema de que partió es un movimiento histórico. Así, pues, el individuo tiene historia; pero si el individuo tiene historia, la tiene también la especie.

Kierkegaard (1843: .32)

Libertad como posibilidad vacía de la angustia y *liberum arbitrium*

En *El concepto de la angustia* (1844), Kierkegaard realiza una investigación sobre el pecado. Así, una primera conclusión a la que arriba es la de que en tanto por el pecado el hombre se hace culpable, el pecado no puede ser determinado por nada externo al pecado mismo, ya que de lo contrario, si el pecado fuera determinado por éste o aquel motivo, no advendría el pecador culpable por medio del pecado, es decir, no cabría la reprochabilidad del pecado, pues el advenimiento de éste se vería reducido a determinaciones. Por lo tanto, la prohibición no explica el pecado; más bien pone al individuo al abismo del salto que ella no puede reducir: “El pecado se supone a sí mismo no menos que la libertad y no puede explicarse por un estadio anterior” (Kierkegaard, 1844:119).

En consecuencia, si el pecado es determinado por el pecado mismo, conlleva la libertad del individuo como supuesto. El individuo es entonces el que da el salto sin mediación por el que introduce el pecado como cualidad. Por lo tanto, por el salto al vacío del individuo viene al mundo el pecado y él se hace culpable. He aquí otros dos rasgos fundamentales del salto al vacío del individuo: por él cobra realidad aquello que es en un primer momento posibilidad (pecado antes como posibilidad y ahora como realidad) y al mismo tiempo redefine la posición del individuo (primero inocente, luego del salto, culpable) ante un Otro que instituye la prohibición (pero no determina el pecado, pues este sólo depende de la libertad del individuo) y en relación a quien el pecador se individúa por su salto.

Ahora bien, según esbozamos en el párrafo precedente, el pecado es primero una posibilidad, que luego cobra realidad por medio del salto. Esta posibilidad se presenta al espíritu en el estado de inocencia, en el que el espíritu, en medio de la paz y el reposo, se encuentra con una nada que lo angustia, que emerge cuando el espíritu en el estado de inocencia proyecta de antemano su propia realidad. Esta realidad, al presentársele al espíritu como una pura posibilidad, posibilidad por cierto indeterminada y vacía, no consiste sino en una nada. Dicha nada es lo que angustia, por cuanto en ella el espíritu se relaciona con la posibilidad vacía que su realidad es. Al proyectarse de antemano, no encuentra sino una nada de pura posibilidad de la libertad que lo emplaza como responsable de la determinación del curso de la propia existencia.

Nótese que la posibilidad de la angustia es una posibilidad vacía, que no refiere a un objeto mundano. Su objeto es una nada. Es entonces la posibilidad como tal. La angustia es definida por Kierkegaard como “realidad de la libertad como posibilidad antes de la posibilidad”. Es decir, aquello que es doblemente angustia y realidad de la libertad no es una simple y llana posibilidad, sino una posibilidad antes de la posibilidad, esto es, posibilidad en grado segundo. Entonces, si en el caso del miedo el objeto es la posibilidad de algo, en el caso de la angustia, esta posibilidad

en grado segundo ya a nada refiere. En tanto posibilidad pura, está vacía e indeterminada y constituye el momento lógico previo sobre la base del cual las posibilidades determinadas u objetivas se erigen. La posibilidad de la libertad, sin objeto mundano y siendo su objeto una nada no intramundana, consiste, como señala Kierkegaard, en que *se puede* (1844: 54) (muy distinto, por cierto, de que *se pueda algo*), es decir, en un *poder* cuyo objeto es una nada indeterminada.

He aquí los dos grados de posibilidad que comporta la angustia: en la angustia, el espíritu al borde del abismo está en el momento previo al salto al vacío por el que determinará el curso de su existencia y determinará las posibilidades con las que se relacionará, por ejemplo, bajo el modo del miedo. El espíritu mismo, entonces, dado que se determinará a sí mismo por el salto, es posibilidad antes del salto, luego del cual cobrará realidad. Al mismo tiempo, por el salto pondrá la diferencia entre el bien y el mal, antecedente lógico necesario de las posibilidades objetivadas, tales como el miedo. Tales son los dos grados o fases de la posibilidad presentes en la angustia: determinación del espíritu y determinación de la estructura de posibilidades, a partir de lo que se entiende que por el salto en el pecado haya una doble consecuencia: por él cobra realidad el pecado y el espíritu se determina como culpable.

Por otro lado, como podrá observarse, la determinación del curso de la propia existencia es correlativa de la nada como realidad del espíritu, que es su condición *sine qua non*. Es decir, si la realidad del espíritu fuera distinta de una pura posibilidad a la espera de un salto por el que venir a la realidad, no habría para el espíritu determinación posible del curso de su existencia. De ahí que Kierkegaard se pregunte: “¿Qué relación guarda el espíritu consigo mismo y con su condición? El espíritu tiene angustia de sí mismo” (Kierkegaard, 1844: 48).

En el estado de inocencia, entonces, emerge la angustia y en este estado acontece la prohibición, que como indicáramos, no determina el pecado, ya que éste viene al mundo por el pecado mismo, es decir, por medio del salto cualitativo del individuo. De la prohibición, por ende, no se puede seguir una tentación que consista en un simple arrastrar al individuo al pecado, ya que en tal caso determinaría el pecado y el agente del pecado sería Dios y no el individuo, con lo cual el concepto mismo se anularía. En cambio, sostiene Kierkegaard, el efecto de la prohibición consiste en que aumenta la angustia. Ésta presenta como uno de sus caracteres fundamentales su ambigüedad dialéctica, que Kierkegaard significa bajo la siguiente rúbrica: antipatía simpatética y simpatía antipatética, es decir, que el individuo la ama en cuanto le teme y le teme precisamente en la medida en que lo atrae, he ahí su ambigüedad.

La consecuencia de ello lleva directamente a una crítica de la filosofía de la historia en Hegel: al decir de Kierkegaard, la dialéctica hegeliana vería a la inocencia como un estado inserto en un proceso histórico, como un estado a ser necesariamente negado y superado, siguiendo un camino unidireccional que no puede conducir más que a su negación y superación. Así se vuelve el pecado la negación necesaria de la inocencia, y por lo tanto queda cancelada la libertad del individuo, pues el pecado no se sostendría como tal por ser ya no determinado por la libertad del salto del individuo, sino una negación necesaria determinada por el proceso mismo. Así, si el individuo está condenado a pecar y su pecado queda supuesto como la negación necesaria, el pecado no se sostiene como tal, así como tampoco el individuo, pues el mismo se constituye en cuanto tal por el salto desde la angustia (se determina como realidad a partir de la posibilidad de grado segundo). Por lo tanto, los conceptos de pecado, individuo y libertad se derrumban según las implicancias de la concepción hegeliana de la historia en el campo de la ética.

En contraposición a Hegel, Kierkegaard ubica en lugar de la negación como instancia necesaria la ambigüedad dialéctica de la angustia como el eslabón que torna innecesaria la negación de la inocencia. Si la inocencia se pierde por medio del pecado y el pecado viene al mundo por el salto cualitativo del individuo, este no puede ser una realidad necesaria, pues de lo contrario se pierden el pecado, el individuo y la historia, volviéndose el primero una condena, el segundo un títere anónimo y la tercera un destino. Para Kierkegaard, en cambio, el individuo, en tanto tal, no puede estar condenado sino a la angustia, pues aquello que no es posibilidad suya es el estado de inocencia en que se angustia. El individuo está condenado a ser individuo por el silencio de Dios. Él no elige estar en esos estados de inocencia ni prohibición angustiantes. Él no elige existir ni angustiarse. Él no elige no individuarse, pues incluso por el suicidio se individuaba. No puede sino saltar, pues aún el rehusarse a saltar o la indecisión no son sino modos del mismo.

La angustia, entonces, a partir de su ambigüedad, cautivando al individuo pero infundiéndole a su vez temor que lo repele, deja en suspenso la dialéctica del proceso histórico por el cual la inocencia devendría inercialmente caída. La historia deviene así una realidad que se determina a partir de la angustia y el posterior salto libre del individuo y no un destino necesario prefijado por un proceso dialéctico. Esta ambigüedad de la angustia, que suspende la dialéctica, permitiendo que se incline en uno u otro sentido, es lo que erige el lugar en el cual el salto del individuo deviene la instancia que decide cómo se pone la cualidad, que deja de ser así el mero resultado necesario de un proceso. A partir de la angustia, lo que decide la posición de la realidad deja de ser la lógica intrínseca del proceso, para comenzar a ser el individuo que salta al vacío. Se comprende, por lo tanto, que la prohibición no haga más que angustiar, pues la ambigüedad de la angustia arrastra y refrena al mismo tiempo al individuo y dicha ambigüedad es lo que hace que no sea una determinación lo que introduce la realidad; es pues el salto del individuo la instancia que pone el pecado como cualidad, el cual entonces se torna innecesario, y de este modo, pecado como tal. Esta relación entre la ambigüedad de la angustia y la individualidad irreductible del salto, Kierkegaard la presenta del siguiente modo:

El salto cualitativo destaca netamente sobre la ambigüedad del estado anterior. Pues quien se hace culpable por angustia es inocente: no fue él mismo, sino la angustia, un poder extraño que hizo presa en él, un poder que él no amaba, del cual, por el contrario, se apartaba angustiado; y sin embargo es culpable: se había hundido en la angustia, a la que amaba a la vez que temía. No hay en el mundo nada más ambiguo que esto, [...] mientras que nunca debe ocurrírsele explicar el salto cualitativo (1844: 47).

En el salto en el pecado no se opta por el bien o el mal, ya que hay ignorancia en la inocencia y no está aún puesta para el espíritu la diferencia entre el bien y el mal, que cobra realidad sólo luego del salto; tal es el significado del objeto de la angustia como una nada de la posibilidad. En consecuencia, si por un lado tenemos una primera forma de la libertad dada por la angustia en tanto realidad de la libertad como posibilidad antes de la posibilidad, siendo su objeto una nada irrefleja, por otro lado cabría postular una segunda forma de la misma, el *liberum arbitrium*, que tendría por objeto posibilidades determinadas y por lo tanto, al volver transparente su objeto, podría optar entre el bien o el mal:

El pecado se supone a sí mismo no menos que la libertad y no puede explicarse por un estadio anterior. Hacer empezar la libertad con un *liberum arbitrium* que puede elegir igualmente entre el bien y el mal (y que no se logra encontrar en ninguna parte), significa hacer imposible de raíz toda explicación. Hablar del bien y el mal como si fuesen objeto de la libertad, significa hacer finitas ambas cosas, la libertad y los conceptos de bien y mal. La libertad es, empero, infinita y no brota de nada. Si se pretende, pues, decir que el hombre peca necesariamente, se intenta convertir el círculo del salto en una línea recta (1844: 119).

Como podrá observarse, el *liberum arbitrium*, que para Kierkegaard es de hecho inexistente, es un modo de libertad que no presenta angustia, pues se ubica genéticamente en un estadio posterior a ésta (sólo luego del salto desde la posibilidad vacía de la angustia quedan introducidas las cualidades entre las cuales el *liberum arbitrium* puede optar, ya con objetos intramundanos determinados). Por lo tanto, ausente la ambigüedad de la angustia que opera como la salvaguarda de la individualidad del salto, deja la libertad de ser libertad *stricto sensu*, siendo una caricatura de ésta, que disuelve en necesidad la realidad de la libertad del salto en el pecado.

Fácil es comprender que la libertad no es aquí en modo alguno obstinación o libertad egoísta en sentido finito. Sobre semejante base ha querido explicarse con frecuencia el origen del pecado. [...] Cuando se interpreta así la libertad tiene esta su contrario en la necesidad, y se ve por consiguiente que se ha interpretado la libertad según la determinación de la reflexión (1844: 115).

En el caso del *liberum arbitrium*, la libertad apunta a un objeto finito y reflejo. Podemos apreciar que para Kierkegaard la libertad no consiste en la deliberación, pues cuantos más motivos encuentra la reflexión menos libre es. En la angustia, por el contrario, al toparse el individuo de caras con la nada, tanto más acabadamente libre es, por cuanto no salta en nombre de nada ni por alguna determinación que lo motive o lo condicione, sino en virtud de *nada*, y es esa nada en virtud de la cual salta lo que garantiza que sea él mismo quien da el salto y es por lo tanto garantía de su libertad y de su individualidad misma.

En consecuencia, en el *liberum arbitrium* vemos se invierte la relación entre libertad y objeto, por cuanto mientras que en el modo angustioso de la libertad hallábamos primero el objeto (nada) y luego la libertad de cara a un abismo opaco, en este segundo modo, ahora sin angustia, la libertad porta como referencia un objeto determinado (ahora no parte, como en la libertad de la angustia, de la refractariedad del objeto ante el saber y la reflexión) con el que la conciencia se relaciona bajo el modo de la reflexión y sabiendo qué elige. Como consecuencia de ello, al faltar la angustia y su objeto-nada como realidad vacía del espíritu, en el *liberum arbitrium* no hay posibilidad antes de la posibilidad, y el espíritu, por lo tanto, no se determina a sí mismo ni tampoco determina el marco de posibilidades en las que se desenvolverá. En cambio, ubicado en un estadio segundo y degradado, sólo queda al *liberum arbitrium* desplazarse dentro de esa realidad como marco de posibilidades reflexivas ya prefijadas anteriormente por el salto al vacío, haciendo finita la posibilidad pura y vacía que la angustia comporta. Sus opciones son sólo ramificaciones degradadas de opciones tomadas anteriormente y no hacen sino prolongar la determinación del salto ya dado, sin introducir realidad alguna, pues se halla en continuidad con la realidad ya instaurada por el salto que lo precede.

Deseo del Otro y fantasma

Ya en la primera clase de su *Seminario 10*, abocado a la angustia, Jacques Lacan (1962-1963) hace referencia a Kierkegaard reiteradas veces, indicando de este modo la presencia del filósofo danés como telón de fondo de las elaboraciones que lo ocuparán durante el mismo.

Así, propone las siguientes cuatro fórmulas del deseo, las cuales presentan la particularidad de constituir un *salto* respecto de la función del deseo. Las transcribimos a continuación (1962-1963: 33-34):

Fórmula n°1
 $d(a): d(A) < a$

Fórmula n°3
 $d(x): d(A) < x$

Fórmula n°2
 $d(a) < i(a): d(A)$

Fórmula n°4
 $d(0) < 0: d(A)$
 $d(a): 0 > d(0)$

En la primera fórmula, Lacan pretende dar cuenta del deseo en términos hegelianos. En esta fórmula, el deseo es deseo de deseo, deseo de un deseante, de quien el sujeto tiene necesidad para recibir de él reconocimiento. El Otro está aquí como conciencia, en tanto ve tanto al sujeto como aquello que es su objeto de deseo. En este punto, el deseo en términos hegelianos, deseo de reconocimiento, se encuentra con una vicisitud: el Otro instituye un objeto del cual pende su reconocimiento. Por lo tanto, no hay reconocimiento posible sino como objeto. He aquí que no bien el sujeto se hace reconocer por el Otro, no puede soportar este reconocimiento, ya que es reconocido en cuanto objeto, y es en esencia una conciencia que pretende hacerse reconocer en cuanto tal y no en cuanto objeto. De ahí que el deseo de reconocimiento se choque contra este vicio de estructura. La única mediación que cabe, señala entonces Lacan en este contexto, no es otra que la de la violencia, por cuanto el reconocimiento en la lucha a muerte por puro prestigio implica la anulación de una de las partes como conciencia y su reducción a un objeto, lo cual lleva a que ya no esté en condiciones otorgar al vencedor dicho reconocimiento. El deseo de reconocimiento se torna entonces un imposible deseo de insoportable reconocimiento.

En este marco, Lacan presenta una segunda fórmula (1962-1963: 33) la del deseo en sentido lacaniano o psicoanalítico. Según la introduce Lacan, presenta como rasgo crucial el hecho de que está abierta a una mediación. Esta mediación estaría dada por el $i(a)$, instancia que presenta la novedad respecto de la fórmula anterior de velar el objeto tras el manto del desconocimiento. Este velo es lo que precisamente hace soportable la relación del sujeto con el deseo, ahora mediada imaginariamente por el $i(a)$, en donde Lacan indica que escribe el fantasma. Por lo tanto, ahí donde en la primera fórmula el reconocimiento en carácter de objeto se volvía insoportable para el sujeto y emergía la violencia como única mediación posible, ahora el fantasma vela el objeto y da a la relación del sujeto con el deseo un nuevo sustento, por cuanto el sujeto, al reconocerse ahora no como objeto, sino como imagen del objeto del deseo, prescinde de la violencia como mediación por haberse vuelto soportable su relación con el deseo. El desconocimiento del objeto pacifica y estabiliza imaginariamente dicha relación.

Otro elemento crucial de esta fórmula está dado por un efecto correlativo que se sigue del desconocimiento del a bajo el velo del fantasma, $i(a)$, el Otro atravesado por la barra. El Otro no logra cernir el objeto de su deseo. Al igual que en la primera fórmula, está concernido como deseante, pero de un modo nuevo, en tanto ahora desea “lo que le falta sin que él lo sepa” (1962-1963: 32). En este sentido, lógrase comprender la afirmación de Lacan según la cual “este deseo es deseo de deseo en tanto que su imagen-soporte es el equivalente del deseo del Otro” (1962-1963: 34), la cual se presta a confusión. Lacan no dejará de distinguir la función del objeto en el fantasma como *sostén del deseo* de la función del objeto como *causa del deseo*, cuya importancia es crucial para el modo que tiene en estos años de concebir la dirección la cura.

En este contexto, reproducimos el tercer esquema de la división (1962-1963: 189):

A	S	Goce
a	⌘	Angustia
\$		Deseo

Según Lacan lo indica en los esquemas de la división (1962-1963: 36,127,175,189), por medio de los cuales formaliza la relación del sujeto con el Otro, el objeto, el goce, la angustia, el deseo y el fantasma, aparece el Otro barrado inscripto en el nivel de la angustia y en correlación con la función del *a* como causa del deseo. El fantasma, en contraposición con ello, en correlación con el Otro sin barrar, presenta la característica estructural de elidir el tiempo de la angustia (como bien lo ilustra el análisis que Lacan realiza de la fantasía “Se le pega a un niño”), tiempo sobre la base del cual se constituye el deseo como deseo del Otro. Asimismo, Lacan llega a calificar al *a* en el fantasma como “*a* postizo” (1962-1963: 61). Por lo tanto, ¿cómo debe ser entendida entonces la mentada “equivalencia” entre imagen-soporte del deseo y el deseo del Otro, cuando los esquemas de la división formalizan precisamente la distinción de ambas funciones del objeto respecto del deseo?

La referencia central está aquí dada por el velo del objeto y la elisión de la angustia que el fantasma opera, haciendo al objeto inespecularizable y llevándolo a otro modo de imaginarización, en virtud de lo cual el Otro no se halla en relación directa con el objeto del deseo, sino en cambio concernido en el nivel del deseo en la medida de lo que le falta, estando ahora como “inconsciencia inconstituida en cuanto tal” (1962-1963 :32), lo que es escrito a partir de la barra.

Esto es mejor ilustrado por medio de la revisión simplificada del esquema óptico (1962-1963: 54), en donde el lugar del Otro como sede de la especularización se ubica del lado derecho. El objeto *a*, por otro lado, queda ubicado del lado izquierdo, en disyunción con el Otro, de ahí que la puesta en función del *a* como causa del deseo implique al Otro como falta, es decir, barrado. En el lugar del Otro, lugar del fantasma (1962-1963: 36), en lugar donde debería aparecer el *a*, aparece en cambio una falta, (-φ):

En este lugar, *i'(a)*, en el Otro, en el lugar del Otro, se perfila una imagen tan sólo reflejada de nosotros mismos. Está autenticada por el Otro, pero es ya problemática, incluso falaz. Esta imagen se caracteriza por una falta – o sea, lo que en ella se evoca no puede aparecer ahí. Dicha imagen orienta y polariza el deseo, tiene para él una función de captación. En ella el deseo está, no sólo velado, sino puesto en relación con una ausencia. Esta ausencia es también la posibilidad de una aparición regida por una presencia que está en otra parte. [...] La presencia en cuestión es la del *a* (1962-1963: 55).

Una última referencia la podemos encontrar en la función y distribución de los términos en el fantasma neurótico (1962-1963: 59):

	A
S	a \$

Como se puede apreciar, el fantasma neurótico se halla del lado del Otro, a la par que falazmente traslada la función del *a* del lado de aquello que el Otro especulariza y subsume bajo la relación

imaginaria que soporta simbólicamente. Al mismo tiempo, la reducción simbólico-imaginaria del *a* se vuelve garante de la función del Otro, ahora sin barrar, por poder asir en su espejo aquello que falazmente instituye como objeto del deseo, pero que por otro lado es la imagen que le brinda soporte al deseo y una mediación posible a la relación entre sujeto y Otro, la cual de otro modo caería en los impasses de la dialéctica del reconocimiento. Finalmente, del lado izquierdo, aquello que constituye la finalidad última de la función del fantasma es la constitución de un sujeto sin barrar, también denominado por Lacan sujeto del goce, esto es, un sujeto inafectado por el significante, o más precisamente posicionado como constituyente en su relación con el significante y con el goce. Sujeto muy distinto del psicoanalítico, que se constituye en dependencia del Otro como lugar del significante. El deseo, en el fantasma neurótico, desligado de la falta en el Otro y reducido al nivel de la demanda, queda degradado, al igual que el Otro, que antes que el asiento del deseo por medio de su falta y en cuanto inconsciencia constituida, se vuelve el Otro que me ve, degradando el deseo a una función reflexiva de especularización que versa sobre objetos determinados ya simbolizados-imaginarizados. Pero en dicha maniobra el deseo queda desfigurado y se torna en cambio demanda, tornándose dicha función fallida:

¿Qué es el fantasma, sino, como en parte sospechábamos, *ein Wunsch*, un anhelo, e incluso, como todos los anhelos, bastante ingenuo? [...] la fórmula del fantasma, \$ deseo de *a*, puede traducirse desde esta perspectiva – que el Otro se desvanezca, se quede pasmado, ante ese objeto que soy, con la salvedad que me veo. (1962-1963: 59)

No obstante, el deseo se revela irreducible a esta imaginarización y no aparece en el lado derecho, de ahí si en el lado izquierdo tenemos al *a* funcionando como causa del deseo, del lado del Otro tenemos al *a* postizo funcionando falazmente como demanda. El sujeto mítico del goce, pretendidamente constituyente, ya que pretende prescindir de la constitución en el Otro, paga el precio de tal posicionamiento con la veda del acceso al deseo, aquí reducido a la demanda. El deseo sostenido en el fantasma, por ende, está desligado de su referencia al Otro como instancia constituyente marcada por la falta. Es decir, antes que deseo del Otro, el deseo en el fantasma es un deseo sin Otro (o bien, se trata de un Otro sin deseo), un deseo que fija la división del sujeto a un objeto postizo y que en tanto fijado, se estabiliza en una forma determinada (oral en la histeria, anal en la neurosis obsesiva) que oculta aquello que permite su función.

Podemos ahora a partir de estos elementos esclarecer el carácter de la equivalencia en cuestión. En el fantasma, imagen-soporte del deseo, el *a* que se fija es postizo y funciona como demanda. Asimismo, el fantasma hace funcionar al Otro en el nivel del goce al elidir su falta, como lo ilustra el vector vertical del tercer esquema de la división. No obstante, el velo que el fantasma tiende sobre el objeto implica que este último queda por fuera del alcance del Otro como función reflexiva. El Otro queda ahora en falta en relación con el objeto causa del deseo. A la par de ello, dicha insondabilidad respecto del acceso simbólico-imaginario al objeto del deseo se vuelve prueba de la alteridad radical del Otro, el cual, en su punto de falla como soporte de la relación narcisista imaginaria, se encuentra preocupado ahora en el nivel del deseo. Por lo tanto, el fantasma *per se* no barra al Otro, sino que oculta la falta en el Otro, trasladando la función del *a* al lado del Otro y sosteniendo el deseo en el lado opuesto de su causa. A pesar de ello, la existencia de su función (defensa de la angustia, rebajamiento del deseo a la demanda y del Otro al de garante simbólico de la relación narcisista), supone la función de la causa del deseo y del deseo del Otro como la contracara que, antecediendo la función del fantasma, constituye su aserto y condición de posibilidad. El fantasma vela el deseo del Otro en la medida en que sugiere su presencia tras de sí, sin lo cual no podría operar como sostén del deseo:[...] no hay acceso a mi

deseo, sino tampoco sustentación posible de mi deseo que tenga referencia a un objeto, cualquiera que sea, salvo acoplándolo, anudándolo con esto, el \$, que expresa la necesaria dependencia del sujeto respecto al Otro en cuanto tal (1962-1963: 32).

Pasamos ahora a las dos últimas fórmulas, las cuales nos resultan de gran interés a pesar de que Lacan sólo las comente muy sucintamente.

Respecto de la tercera, señala que en ella “la angustia da la verdad de la fórmula hegeliana. Esta es en efecto, parcial y falsa, incluso en falso”. Agrega entonces lo que considera la “perversión resultante” de la *Fenomenología del Espíritu*, la cual “políticamente, significa que hasta el fin de los tiempos el esclavo seguirá siendo esclavo” (1962-1963: 34).

En relación a la cuarta, Lacan comenta: “La fórmula 4 no es la verdad de Hegel [...], sino la verdad de la angustia, que por su parte, sólo se puede captar remitiéndose a la fórmula 2, que concierne al deseo en tanto que psicoanalítico” (1962-1963: 34).

Esta crítica de Lacan a la dialéctica hegeliana se remonta a uno de los puntos cruciales de la crítica de Kierkegaard a la Lógica de Hegel. El danés, retomando un motivo que atraviesa toda su obra *Temor y temblor* (1843), reprocha al último la reducción de su dialéctica a una inmanencia que excluye toda posibilidad de trascendencia, con los problemas que ello implica en ética, pues al suponer el pecado como lo otro necesario, queda condenada a la ausencia de movimiento, dado que no hace más que presuponer aquello que se propone explicar, sin explicarlo en verdad. Kierkegaard busca entonces introducir dicha trascendencia sin quitarle su carácter de tal (cosa que él denuncia no ocurre en la dialéctica hegeliana, donde la trascendencia queda rebajada a la inmanencia al presuponerse la como lo otro necesario) a partir de la noción del salto al vacío por el que el individuo pone el pecado y la síntesis del espíritu, haciéndose culpable, conllevando la angustia como su estado afectivo precedente:

La Lógica es, y todo lo lógico es solamente, y justamente esta impotencia de lo lógico es la transición de la Lógica al devenir, en que brotan la existencia y la realidad. [...] Todo movimiento es en este respecto sólo un movimiento inmanente, es decir, en un sentido más hondo no es un movimiento; de lo cual es fácil convencerse reflexionando que el concepto mismo del movimiento es una trascendencia que no puede encontrar puesto en la Lógica. Lo negativo es, pues, la inmanencia del movimiento; es lo que desaparece, lo superado. [...] Si se abandona la lógica para volver la vista hacia la Ética, [...] se averigua con asombro que lo negativo es el mal. [...] Véase cuán ilógicos tienen que resultar los movimientos en la Lógica, puesto que lo negativo es el mal; y cuán inmorales en la Ética, puesto que el mal es lo negativo (Kierkegaard, 1844: 17).

Esta cuarta fórmula del deseo es retomada por Lacan en la última clase de su seminario, a propósito de la cual reaparece la referencia a Hegel, lo cual da un índice del debate filosófico que constituye el telón de fondo de sus formulaciones del deseo:

La estructura de la relación del deseo con el deseo del Otro, en el sentido que les enseño, se opone a la estructura donde éste se articula, se define, incluso se algebriza, en la dialéctica hegeliana. [...] Ya he escrito la fórmula que lo define (al deseo) en el punto donde igualamos a cero el *momento* – lo entiendo en el sentido de esta palabra en física – deseo de *a*. Es la fórmula $d(a):0>d(0)$, que debe leerse – deseo de *a*, dicho de otra manera, deseo en tanto que determinado por el primer objeto característicamente cesible (Lacan, 1962-1963: 356-357).

Como se sigue de la lectura de esta cita junto con el tercer esquema de la división y la segunda fórmula, el deseo en su momento cero, en su punto fundante, en tanto causado por *a*, es correlativa del Otro atravesado por la barra de la falta signifiante, falta aquí de signifiante como instancia constituyente de determinación que medie respecto del deseo. No hay síntesis ni mediación posible del deseo. Esa es la trascendencia que el deseo implica respecto del Otro, cuyo goce, aquel que el fantasma neurótico sostiene, deja en falta: “Este objeto es el principio que me hace desear, que me hace deseante de una falta – falta que no es una falta de sujeto, sino una falta hecha al goce que se sitúa en el Otro” (Lacan, 1962-1963: 358).

Otro modo de afirmar esta ausencia de síntesis imaginario-simbólica del deseo es la de su imposibilidad de reducción a la demanda, recurso del fantasma neurótico, que busca trasladar la función del *a* al campo de lo especularizable en el Otro. No obstante, si el *a* causa del deseo es refractario al *a* postizo de la demanda, es en virtud de que no es un objeto mundano, sino un modo de existencia del sujeto en tanto falta al goce situado en el Otro, al que concierne no como garante simbólico de la función del espejo, sino como deseante. De ahí que sea el situar al *a* en el campo del Otro aquello que es condición de posibilidad de la transferencia y de un análisis:

La única vía en la que el deseo puede librarnos aquello en lo que deberemos reconocernos como el objeto *a* en tanto que, en su término, término sin duda nunca alcanzado, él es nuestra existencia más radical, sólo se abre situando al *a*, en cuanto tal, en el campo del Otro. Y no sólo es que deba ser en él situado, sino que es situado en él por cada uno de nosotros y por todos. Es, nada más y nada menos, la posibilidad de transferencia (Lacan, 1962-1963: 365).

Es *a* en tanto modo de existencia del sujeto como deseo del Otro aquello que, en el plano del signifiante, por la falta en el Otro del goce que el deseo supone, se presenta como metonimia. Si *a* no fuera el inasible modo de existencia del sujeto como deseo, éste no se constituiría en el plano del signifiante como metonimia.

Si el Otro fuera mediación del deseo, la posición en el deseo sería una necesidad, y por lo tanto, un destino que le quitaría a la praxis psicoanalítica el resorte de su funcionamiento. Porque la angustia revela que no hay mediación, transición ni síntesis posible del deseo, sino el abismo de un salto, el Otro no constituye una instancia de negación superable en la síntesis de una dialéctica, sino una Alteridad que se muestra radical por no cesar de producir un resto, que susurra en el intervalo de la demanda que es de “otra cosa” de lo que se trata. De este modo, ahí donde el neurótico quisiera encontrar en el Otro la mediación del deseo, no encuentra sino angustia. El Otro, pues, nos conmina a la angustia y *hasta* la angustia; el modo del salto que se funda desde aquella es lo que recibe el nombre de deseo, o bien de posición en el deseo, en tanto consiste en una realidad fantasmática posicionada en una forma determinada del deseo (oral, anal, fálica, escópica, invocante).

Hemos desembocado, así, en una serie de implicancias de estos desarrollos a nivel de la dirección de la cura, las cuales proponemos desarrollar a modo de conclusión de este trabajo.

Conclusiones. Implicancias a nivel de la dirección de la cura

A lo largo del desarrollo de este trabajo hemos elaborado dos modalidades del deseo en Kierkegaard y en Lacan. Como hemos visto, Kierkegaard ve en ética el peligro que implica la dialéctica

hegeliana que reduce lo negativo al mal presupuesto como lo otro necesario, y por ende niega al individuo un puesto en la ética que no sea el del mal que ha de ser superado por una síntesis. Ello implica que la lógica carece de movimiento, pues este es una trascendencia que si es explicada al interior de la lógica pierde su carácter de tal. La negación que introduce el movimiento la busca entonces no en la mediación, sino en la angustia, la cual por su ambigüedad dialéctica no precipita la dialéctica en ningún sentido, sino que hace que sus progresiones y regresiones dependan enteramente del salto del individuo, no revistiendo el carácter necesario de la mediación en Hegel.

Hemos entonces reconstruido el basamento kierkegaardiano por el que la angustia renueva argumentalmente la interrogación del deseo como real irresoluble y como fundado a partir de su referencia al Otro. Tal resolución, si lo fuera, significaría la reducción de la existencia del sujeto a su faz significativa, instancia que asume al sujeto muerto de antemano. Del mismo modo, en Kierkegaard es la misma existencia del individuo (como siendo a la vez él mismo y la especie) la contradicción que sostiene el movimiento problemático e irresoluble que él es, por cuanto saltando desde la angustia se individuía sin garantías del Otro.

Paralelamente, Lacan advierte el riesgo de la postulación de una instancia de mediación del deseo, lo cual sería un desconocimiento radical de aquello que en la experiencia psicoanalítica se revela como la metonimia en la que se aloja el sujeto, que deja al deseo en disyunción con el significado, la imagen y el significante. Por otro lado, dicha pretensión de mediación cae en los obstáculos insolubles de la dialéctica del reconocimiento. Dicho de otro modo, el deseo no consiste en una realidad apresable en un objeto de la realidad, sino en un modo en que el sujeto se constituye en el Otro como falta, es decir, que acarrea un modo de relación con el Otro a partir del objeto que se constituye como aquello que hay a falta del goce-todo mítico, y que a la par que implica la constitución del sujeto en el Otro y la pérdida de goce, es también aquello que resta irracional e inasimilable por lo simbólico, sin mediación.

Así, vemos cómo del mismo modo en que Kierkegaard hace una crítica de la ética, la filosofía de la historia y la lógica en Hegel a partir del análisis de la angustia, Lacan, abocado a la angustia como tópico, se vale de Kierkegaard para redefinir su concepción del deseo como deseo del Otro, diferenciándolo del deseo de reconocimiento (fundamentado hegelianamente) y negando así, al igual que Kierkegaard, dicha función de mediación al Otro. En efecto, no hay un “este es mi deseo” simbolizable-imaginarizable en el Otro, ni “este”, ni “mi”, ni deseo, es decir, no es ni imaginarizable, ni reflexivo, ni nombrable, en el sentido de que está articulado pero no es por ello articulable.

Como resultado de lo anterior, al volverse insuficiente el Otro como instancia de mediación, ya no queda concernido como conciencia, como Otro que me ve (cuya fórmula rezaría “*Te amo aunque tú no quieras*”) (Lacan, 1962-1963: 36), sino como inconsciente, cuya fórmula en cambio rezaría “*Te deseo, aunque no lo sepa*” (1962-1963: 37).

La paradoja, en efecto, consiste en que ahí donde el yo cree apresar su deseo en un objeto, confunde el deseo con su imagen, y por lo tanto, tanto más infiel es al deseo cuanto más cree hacerse de él. Es por ello que Lacan, a partir del análisis de la correlación intencional de Husserl, diferencia la intencionalidad de los objetos intramundanos de lo que llama “la intencionalidad del deseo” (1962-1963: 114). Es decir, la estructura de la experiencia del deseo no se corresponde con la de un “ante esto”, es decir, la conciencia no se enfrenta a un objeto determinado que constituye

como meta de su deseo. Por el contrario, constituido en el Otro como inconsciente, el sujeto, no constituye su deseo en carácter de agente (en tal sentido, no hay sujeto y después deseo; eso sería concebir la cuestión de manera yoica), pues en cambio está sujeto a él y halla en él su soporte. El deseo, entonces, es un efecto y no el destino de un afán, su objeto es causa y no meta del deseo. No siendo su objeto una meta, sino su causa, el deseo no es transparente, sino opaco: de que se trata de eso no hay duda, pero qué es eso no se puede propiamente decirlo.

Lo anterior nos lleva a cuestionar intervenciones en el nivel de la entificación del objeto del deseo y la apelación a cierta responsabilidad igualmente entificada. La figuración simbólico-imaginaria de la responsabilidad es al deseo lo que el *liberum arbitrium* a la angustia como realidad de la libertad. Es decir, la conminación a ésta por medio enunciados que pretenden apresarla en formaciones de sentido especularizables, en correlación con el Otro como soporte de un deseo inhibido, se distingue en todo punto del objeto irreflejo de la angustia. Que el deseo esté articulado pero no sea articulable cobra entonces una consecuencia técnica que remite al cumplimiento de la regla fundamental, pues la tarea del análisis deja de consistir en buscar identificar el objeto del deseo, para en cambio buscar los puntos de ausencia de mediación del Otro en la asociación, encontrar los intervalos donde el Otro falla, donde yace la angustia que hace signo del lecho de la causa del deseo, el cual, al no cernirse por el significante, se presenta en los intervalos como metonimia que relanza el trabajo asociativo.

El objeto *a* es, no fin, sino causa. Es causa del deseo en tanto que el deseo es en sí mismo algo no efectivo, una especie de efecto basado y constituido en la función de la falta, que sólo aparece como efecto allí donde se sitúa la noción de causa, o sea, sólo en el plano de la cadena significativa, a la que el deseo le aporta aquella coherencia mediante la cual el sujeto se constituye esencialmente como metonimia (1962-1963: 341).

Es decir, constituido el deseo como deseo del Otro aquí como alteridad irreductible, el análisis no busca objetivar el deseo. En cambio, interroga aquellas condiciones en que el neurótico sostiene un deseo inhibido por medio de su fantasmática. Es por ello que para Freud la tarea fundamental del analista no consiste en su quehacer interpretativo, sino en el hacer seguir al paciente la regla fundamental, cuyos círculos dialécticos bordean el deseo. El deseo es aquello que, subtiendo la trama asociativa y aportándole su coherencia interna y sentido, no consiste sin embargo en ninguno de sus elementos significantes ni en significado determinado alguno. Es así como comprendemos que, si el sujeto es sujeto del deseo, se constituya esencialmente como metonimia, como lo que le falta a lo dicho para encontrar su sentido pleno, el cual sin embargo, por estructura, se sustrae y sólo puede ser bordeado en la asociación: no siendo ningún significante, se ubica entonces en los intervalos del significante.

Así, cuando Freud analiza a Dora (1905: 35), no exhorta a Dora diciendo “mira cuál es tu propia parte en el desorden del que te quejas” (no encontramos en el texto expresión semejante, sino en cambio la pregunta: “¿A quién copia usted en eso?”). La intervención, condensada de tal modo por Lacan (1951: 213), no hace sino designar una direccionalidad de las intervenciones: no apunta a cierto culpable, ni, cosa importante, tampoco es aquí la posición del analista la del juez. En efecto, si el énfasis aquí se pone en el *usted* y la responsabilidad de Dora como tal, el resultado no es sino la resistencia, sea en su forma de culpa o de agresividad (si lo que resulta una dificultad en el desarrollo de la asociación y el cumplimiento de la regla fundamental es la viscosidad y la pregnancia de la acusación al padre, una contraacusación no habría hecho

más que llevar a una rivalización acusatoria en la transferencia). Que todo no habría sido sin la complicidad de Dora era pues para Freud una obviedad; el blanco de la intervención, podría entonces pensarse, no consistía en sí en que Dora se reconociera como más o menos responsable, sino en cambio en que si dicha complicidad era negada, tal negación se sostenía en la represión de la trama de deseos puestos en juego, por lo que sólo habría de ceder una vez cancelada dicha represión. Lo que entonces permite el desarrollo dialéctico del caso no es el enrostrarle a Dora su complicidad (es decir, intentar combatir la negación con una contranegación), sino el énfasis en el *a quién* Dora copiaba, pues allí radicaba la clave para la interrogación del deseo puesto en juego en la identificación detrás del síntoma. Permite así quitarle consistencia al juego de acusaciones, identificaciones y la repartición de papeles imaginarios subterfugados por la trama simbólica, permitiendo así el surgimiento de nuevos elementos asociativos, ahí donde antes la asociación se cerraba sobre el circuito de la acusación y la denuncia.

Lo fecundo resulta entonces el énfasis en la interrogación de la relación de deseos manifestados en la identificación al síntoma de su prima, pues la puesta de relieve del *a quién* precisamente se copia permite interrogar el decir más allá de lo dicho, aquello que se fuga y se muestra elusivamente en cuanto que se oculta al mostrarse, lo que se sustrae al enunciado, y que sin embargo, es la trama de deseo que le subyace. Es por la apertura dialéctica de la senda asociativa que va del síntoma a la identificación y de la identificación al deseo que lo expuesto en primer lugar por Dora como padecimientos procedentes de la realidad, ajenos a ella, cobran resonancia íntima, pero al mismo tiempo ajena, por cuanto la confrontan a un sí más allá de sí. Su decir, inicialmente carente de valor autorreferencial y orientado hacia la realidad, se vuelve éxtimo al inclinarse hacia la realidad del deseo. Así, la inversión dialéctica y la resonancia subjetiva que cobra para Dora su decir no se producen por su delación ni por una contraacusación, sino por la inclinación del decir hacia el deseo por la interrogación de éste.

Luego de la digresión anterior podemos por otra parte señalar, estas distinciones son las que se hallan sistematizadas en la relectura del modelo óptico, en donde del lado del Otro el objeto *a* aparece velado y desconocido imaginariamente en el matema del yo, o bien como falta en la correspondencia del matema del falo (situado en el lado derecho) con el objeto *a* (situado en el lado izquierdo). Pero la paradoja es doble: no sólo cuanto más cree apresar el yo el deseo, más se le escapa este último, sino que además, cuando se le presenta, es el sujeto quien se siente apesadado, y su afecto es la angustia. He allí los dos momentos señalados en el caso en lo que respectan a la relación de Dora con su decir.

Si el *liberum arbitrium* es el devaneo por el cual la neurosis cree jugar a la libertad, en el mismo sentido, el fantasma es el devaneo por el cual el neurótico cree desear, pero en base al cual cuanto más reconoce el objeto del deseo, más lo desconoce y tanto más se aleja de su causa. La paradoja del deseo consiste en que el deseo, en cuanto ego-sintónico y situado simbólicamente del lado del Otro, desconoce su causa y se le presenta al yo como meta a la que aspira y que reivindica, pero paralelamente, el deseo como deseo del Otro, situándose a partir de la pregunta por la causa, se le presenta al yo de manera ego-distónica, y no lo añora, pues en cambio lo angustia. Así, cuanto más ego-sintónico es el carácter con el que el “deseo” se anuncia, más engañoso resulta, pues la angustia da la fórmula de su verdad, es por ello que el deseo en acto implica arrancarle a la angustia su certeza y no consiste en cierta épica o heroísmo, que por más que pueda llegar a ampararse en cierto empleo de términos como “sujeto”, “deseo”, etc., no deja de revestir un carácter eminentemente narcisista. De hecho, la épica y el heroísmo no son

sino obstáculos para el acto, pues si su certeza proviene de la angustia, ello implica que no responde a una decisión dominada por el yo. Por el contrario, como ocurre en la neurosis obsesiva, cuando el yo, en la ambigüedad y carencia de imagen de la angustia, se ahoga en la idea de que lo que precisa es decidir, de que el acto llegará cuando “encuentre lo que desea” (como si fuera posible siquiera hablar en esos términos y el deseo no fuera angustiante, por cuanto implica el privarse del soporte en el Otro) y pueda entonces “superar la indecisión” (o bien cuando supere la angustia que se sintomatiza como indecisión, como si actuar fuera lo propio “de los valientes” y fuera opuesto a la angustia), no hace sino configurar un ideal de “sujeto decidido” y ponerse al servicio de la defensa en este caso manifestada como procrastinación e inhibición, situándose entonces en la senda opuesta a la del acto, el cual, tanto para Lacan como para Kierkegaard, lleva a la angustia como su antesala y precursora.

Así, vemos cómo el anclaje de Lacan en la referencia a Kierkegaard, partiendo desde la angustia, lo lleva no sólo a tomar distancia de Hegel, pues su alcance se extiende a la concepción del deseo y su relación con el sujeto, el yo y el fantasma.

En consecuencia, los dos modos de concepción de la libertad en Kierkegaard, por un lado como *liberum arbitrium*, sin referencia a la angustia, y por otro lado a partir de su relación con la ausencia de mediación, la angustia y el salto, hallan su correlato en Lacan bajo la forma de dos modalidades del deseo, las cuales son esquematizadas en el modelo óptico y desembocan en su crítica del deseo de reconocimiento concebido hegelianamente y en su planteo del más allá de la angustia de castración.

En efecto, mientras que en su interpelación imaginaria-narcisista al Otro el sujeto halla su soporte en el fantasma, dicho soporte lo encuentra porque transfiere el objeto al campo del Otro, imaginariándolo como demanda (del Otro en la neurosis obsesiva y al Otro en la histeria). En este modo, el deseo se le presenta como falta en lo imaginario, es decir, como aquello que reivindicaría y que pretendidamente lo libraría de su padecer. No obstante, en el otro modo, cuando su interpelación al Otro es bajo el modo del deseo y no del reconocimiento, se le presenta en cambio al yo como presencia y certeza horrible que lo angustia. El sujeto mantiene por ende una relación problemática con el deseo, por cuanto lo anhela cuando se le muestra esquivo y distante, pero lo angustia en cuanto se le aproxima, lo reivindica como su conquista más propia en la distancia, pero al mismo tiempo, cuando cercano, lo expulsa de sí en la extimidad insoportable de la angustia. Cuando le falta, lo anhela, pero cuando se presenta, sin velos ni ambages, lo que produce el faltar la falta es angustia (el ejemplo anterior en la neurosis obsesiva resulta ilustrativo en tal dirección). En esta coyuntura, el fantasma le brinda una defensa contra dicha ambivalencia, al velar el objeto. El sujeto encuentra entonces su sustento simbólico-imaginario en la realidad de la fantasía por la castración, la cual le permite estabilizar su lazo con el Otro y el deseo, al tornar al primero en una instancia de reconocimiento y mediación (del deseo), y al segundo, en demanda. Dicha demanda y su carácter discordante con el deseo se puede apreciar en el movimiento de idealización comentado en la neurosis obsesiva, donde al pasarse el deseo del lado del Otro y la imagen, se configura un algo-que-sería-necesario-para-actuar, sea “decisión”, “coraje”, “deseo”, etc., pero nunca desprendidas *desde* la angustia, sino imaginarizadas *en oposición* a esta, ejerciendo una función de formación reactiva y compensatoria contra la inhibición.

No obstante, hemos aquí de advertir respecto de un peligroso lugar común. No han de entenderse las dos modalidades del deseo hasta aquí distinguidas ni la función de soporte del

fantasma y su relación con el deseo desde una perspectiva maniquea, en donde habría una “mala y desechable” (la maniobra del fantasma, situada del lado derecho del modelo óptico, que aquí analizamos en analogía con el *liberum arbitrium* en la descripción de Kierkegaard), y otra “buena a la que aspiramos” en la clínica (esquematizada por la función del *a* como causa del deseo en la angustia, en correspondencia con el planteo de Kierkegaard sobre la angustia como posibilidad vacía, la falta de mediación, la individuación en el salto y la posición de realidad). Lejos de pretender demonizar el fantasma, consideramos lo más fecundo de las distinciones hasta aquí trazadas el permitir explorar en detalle los impasses, alcances, funciones y límites de cada una de estas modalidades.

Abonando entonces a la “desdemonización” del fantasma, podemos destacar algunas referencias de Lacan que dan cuenta de su función y no sólo de sus límites. Así, por ejemplo, Lacan (1962-1963: 56) se pregunta:

¿Qué puede asegurar una relación con este universo de las significaciones, sino que en algún lugar haya goce? Esto sólo puede asegurarlo por medio de un significante, y por fuerza este significante falta. En este lugar, el sujeto es llamado a hacer su aportación mediante un signo, el de su propia castración.

Consagrar su castración a la garantía del Otro. Ante esto se detiene el neurótico.

El fantasma, por ende, articula al *a* con \$, es decir que sustenta una relación entre la referencia al objeto, por un lado, y, por otro lado, el sujeto constituido en el campo del Otro. De este modo, si el Otro está vaciado de goce y ello llevaría a que el sujeto se pierda en la remisión infinita de las significaciones, el fantasma y el *a* permiten una salida respecto del *fading* del sujeto. El fantasma, pues, posee la doble característica de por un lado articular una referencia al objeto y al goce, y por otro lado, de ubicarse del lado del Otro. Este interjuego de características lleva a que, por la inercia que produce la vinculación de *a* con el goce, el fantasma brinde al sujeto un soporte en su relación con el Otro. Estando pues el fantasma ubicado del lado del Otro, en él se transfiere el objeto *a* a dicho campo, lo que permite una estabilización de la relación entre el sujeto, el goce y el Otro, dejando de remitir las significaciones indefinidamente en dicho universo. Es decir, encontramos aquí una forma de Lacan de plantear que el fantasma establece la articulación entre los tres registros (real, simbólico e imaginario). El problema consiste en que dicha estabilización, si bien cumple una importante función de estructura, ello no implica que el precio de dicha estabilización sea altamente costoso para el sujeto.

En contraste con lo anterior podemos también tomar una manifestación de la no-función de *a*, como la fuga de ideas, en donde al no instaurarse *a* como punto de fijación en el fantasma, el cual detiene el *fading* del sujeto, la metonimia pierde su inercia y se vuelve lúdica e infinita, es decir, pierde el marco que la estabiliza fantasmáticamente. La melancolía, por otra parte, da cuenta de la imposibilidad de velar dicha presencia caduca, y el carácter acuciante de dicha presencia del objeto *a*, el cual, por utilizar flexiblemente los términos, ya sin contar con el soporte del velamen fantasmático, se torna insoportable, precipitando entonces el pasaje al acto como recurso para su sustracción y negativización. Así, pues, la manía y la melancolía, por el desborde metonímico de la asociación insoportada, y por la insoportable presencia asfixiante, testimonian de la función del fantasma respecto del deseo, más allá de los impasses en que cae el neurótico por su maniobra defensiva con el mismo.

Por eso para mí no sólo no hay acceso a mi deseo, sino tampoco sustentación posible de mi deseo que tenga referencia a un objeto, cualquiera que sea, salvo acoplándolo, anudándolo con esto, el \$, que expresa la necesaria dependencia del sujeto respecto al Otro en cuanto tal (Lacan, 1962-1963: 32).

Si el deseo existe y sostiene al hombre en su existencia de hombre, es en la medida en que la relación (\$ a) es accesible mediante algún rodeo, en que ciertos artificios nos dan acceso a la relación imaginaria que constituye el fantasma. (1962-1963: 51)

Así, vemos que la función, límites e impasses del fantasma, mucho más que meras características encontradas que nos limitamos a describir, deben su razón de ser a que se derivan en realidad de la ambivalente y problemática relación del sujeto con el deseo, la cual el fantasma intenta ardua y fallidamente sustentar, aun a costa de hacer pagar al sujeto el elevado precio de la neurosis. Aún, al igual que el *liberum arbitrium*, consistiendo el fantasma en una realidad cuyas posibilidades están no sólo enmarcadas, sino preestablecidas en sus límites por un nivel constitutivo que lo antecede y que en él está velado, desempeña también la función de defender al sujeto de la caducidad de la ambivalencia de su existencia.

El camino del análisis, pues, mucho más sutil que cierto lugar común idealizado, no consiste en la destrucción del fantasma, sino más bien en el empleo de su estructura para la transferencia y el cumplimiento de la regla fundamental. Dicho cumplimiento, pues, con miras a recorrer el círculo dialéctico de las relaciones con el Otro, retoma¹ la dialéctica del deseo para desasirla de sus puntos de fijación, llevando en su horizonte a la disolución de la transferencia, como Freud ya señalara², como su meta.

» Bibliografía

- » Freud, S. (2012 [1905]). "Fragmento de análisis de un caso de histeria (Dora)". En *Obras Completas*, tomo VII. Buenos Aires: Amorrortu, pp.1-107.
- » Freud, S. (2012 [1912]). Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico. En *Obras Completas*, tomo XII. Buenos Aires: Amorrortu. pp. 107-120.
- » Freud, S. (2012 [1914]). Recordar, repetir, reelaborar. En *Obras Completas*, tomo XII. Buenos Aires: Amorrortu. pp. 145-106.
- » Kierkegaard, S. (2003 [1843]). *Temor y Temblor*. Buenos Aires: Losada.
- » Kierkegaard, S. (1952 [1844]). *El concepto de la angustia*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- » Lacan, J. (2011 [1962-63]). *El Seminario. Libro 10. La Angustia*. Buenos Aires: Paidós.
- » Lacan, J. (2011 [1951]). Intervención sobre la transferencia. En *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI, pp. 209-220.

¹ Empleamos aquí el término *retomar* en el sentido del re-tomar repetitivo, o bien, en alemán, de la *Wieder-Holung*, es decir, en cuanto actualización transferencial del síntoma, condición de la acción del análisis.

² En términos de Freud, lo que singulariza al psicoanálisis y lo distingue de las terapias sugestivas consiste en que emplea la transferencia para el vencimiento y la reelaboración de las resistencias (Freud, 1914: 157) y la solución de la transferencia misma (Freud, 1912: 117)